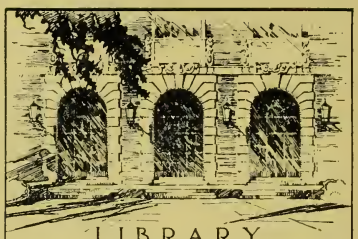
Achelis

Über Platon's Metaphysik

881
P5.Yach



LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF ILLINOIS

881
P5.Yach

The person charging this material is responsible for its return on or before the **Latest Date** stamped below.

Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University.

University of Illinois Library

NOV 1 1969

L161—O-1096

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF ILLINOIS
16 S '14

ÜBER PLATON'S METAPHYSIK.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE

AN DER

GEORG-AUGUSTS-UNIVERSITÄT

ZU

GÖTTINGEN

VON

THOMAS ACHELIS
AUS GRÖPELINGEN.

GÖTTINGEN

DRUCK DER GEBRÜDER HOFER.

1873.

881
P.S. Mach

Es mag nöthig erscheinen, dass ich zur Rechtfertigung eines Titels, welcher je nach der Auslegung mehr oder weniger vermuthen lässt als meine Absicht ist, einige erklärende Worte voranschicke. Zunächst wird man mir überhaupt die Fassung des Thema's streitig machen, da sie doch von Plato selbst nicht angewandt sei. Aber auch jene andere, uns geläufigere Theilung der Philosophie in Logik oder Dialektik, Physik und Ethik ist nicht eine eigentlich platonische, sondern rührt von Xenocrates her und doch benutzen wir sie alltäglich ohne irgend ein Bedenken. Bin ich von diesem allgemeinen Verfahren abgewichen, so geschah dies namentlich aus zwei Gründen; erstlich soll nicht der volle Umfang der Dialektik als einer Methode des Denkens und andererseits als einer Lehre von den einzelnen Denkformen mit in den Kreis unserer Betrachtungen gezogen werden. Hingegen richtet sich unsere Aufmerksamkeit lediglich auf diejenigen Theile, welche Plato auch unter jenem Namen mitbegreift, auf die metaphytischen Erörterungen über das Sein, über das Verhältniss des Dinges zur Erscheinung u. s. f. Andererseits erleichtert diese Beschränkung die Möglichkeit einer freien Beurtheilung, die sich nicht ängstlich an den Leitfaden einmal feststehender Entwicklungen klammert, sondern das ganze

System in seinen Voraussetzungen und Beweisen prüft, nicht nur vom Standpunkte der alten Philosophie aus, sondern mit Hinzuziehung und Verwerthung von Forschungen, welche erst der modernen Welt angehören. Damit ist zugleich angedeutet, dass meine Aufgabe nicht die Darstellung der ganzen platonischen Metaphysik sein kann, sofern sich ihre sämmtlichen Bestandtheile aus den einzelnen Schriften aufbauen lassen; vor allem schliessen wir die Untersuchungen aus, welche in aufsteigender Linie die Gliederung des Systems bis zur letzten Spitze verfolgt, wo sie in der Idee des höchsten Gutes oder Gottes gipfelt. Denn diese Fragen, welche unmittelbar eine ethische Bedeutung involviren, berühren die rein metaphysischen Ueberlegungen über den Bau und die Erhaltung der Welt wenig; nur als Werthbestimmungen, nach denen alle Erscheinungen zufolge ihrer Leistungen in der Wirklichkeit einen ganz bestimmten Platz erhalten, könnten sie für unsere Zwecke verwandt werden. Aber da dann eben eine Beurtheilung und Würdigung auch der Ethik unvermeidlich wäre, diese nun den engen Rahmen vorliegender Darstellung bei weitem überschreiten würde, so darf jene Trennung, zumal sie durch den eigenen Vorgang Plato's gerechtfertigt ist, nicht befremden. Unsere Aufgabe wird sich daher einfach so fassen lassen, dass wir an der Hand namhafter moderner Forscher die Ableitung der Ideenlehre, darnach ihren Begriff und endlich ihre Verwendung in der philosophischen Praxis klarstellen. Auch hier wird man uns keines Leichtsinnes zeihen, wenn diese Besprechungen einen nur verhältnissmässig geringen Raum einnehmen. Denn erstlich ist durch die einge-

henden Untersuchungen von Männern, wie Zeller, Steinhart, Susemihl, Bonitz und Planck wenigstens so viel zu Wege gebracht, dass über die wesentlichen Punkte der Lehre Wenig oder Nichts Neues hinzuzufügen ist: So würde meine Entwicklung mehr oder weniger eine getreue Copie jener umfassenden Studien sein, ein Wuchern mit fremden Gute, welches vor Allem die Philosophie verabscheut. Andererseits wird eben diese Thatsache den Mangel völlig freier Schöpfung rechtfertigen, der sich für den ersten Theil meiner Arbeit nicht wohl vermeiden liess. Eigene Gedanken können nur da entstehen, wo es sich um eine ganz allgemeine und vorurtheilsfreie Beurtheilung des Standpunktes und aller Prinzipien handelt, welche in Platon's System uns vorliegen; habe ich da Vorhandenes geklärt und weiter ausgeführt als es bisher geschehen war, so darf ich zufrieden sein.

I. Ableitung der Ideenlehre.

Obgleich Plato, besonders in dem Dialog Theaetet die Tragweite und den Ursprung unserer Erkenntniss sorgfältig prüft, ja mitunter ziemlich hart die Möglichkeit des Irrthumes hervorhebt, so hat er diese psychologische Voruntersuchung, auf welche die moderne Philosophie mit Recht so viel Gewicht legt, niemals zur vollen Durchführung in seinem System gebracht, sondern er beruhigt sich mit der Versicherung, dass das Wissen sich auf Begriffe beziehe. Um so mehr nämlich die Wahrnehmung unendlich vielen Täuschunflen ausgesetzt sei, um so weniger könne der Begriff von einem Gegenstand die Wirklichkeit desselben ver-

fehlen, oder wie Platon sich ausdrückt: *οὐκοῦν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε γνῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν* (rep. 5, 477 b). Gerade deshalb opponirt er einer etwaigen Gleichsetzung der Wahrnehmung und Vorstellung mit dem eigentlichen Wissen so heftig, weil ihm dieser Streit gegen die Sophisten den Anhalt zur Ausbildung seiner specifischen philosophischen Methode, der Dialektik bietet. Die Wahrnehmung also ist nur die Art, wie die Dinge uns erscheinen (*φαντασία*), zufolge deren eben die Sophisten den sensualistischen Grundsatz aufstellten, dass Alles das wirklich sei, was Jemandem so vorkomme. Die Vorstellung sodann gewährt keine Einsicht in die Nothwendigkeit, dass Etwas so sei und überall nicht anders sein könne, sondern lasse bloss das Factum erhellen, dass Etwas zufällig so sei, während es auch vielleicht ganz anders hätte sein können. (cf. Phileb. 59 a Meno 97, Tim. 51 c rep. 6, 506 c.) Das schlechthin Seiende dagegen, die Nothwendigkeit der Wahrheit mit Ausschluss alles Irrthumes hat die Wissenschaft zu ihrem Gegenstande (resp. 5, 476 d ff., Sympos. 202 ff.) Um nun zum factischen Besitz der vollgültigen und unwandelbaren Wahrheit zu gelangen, muss man sich der Dialektik bedienen, d. h. derjenigen Kunst, welche das Sein und Wesen der Dinge kennen lehrt (Phil. 58 rep. 6, 484 b, 7, 534 e, Sympos. 253 c d) und in der *διαίρεσις* und *συναγωγή* besteht. Jenes ist die Fertigkeit, Gattungsbegriffe in Artenbegriffe zu zerlegen, dieses umgekehrt die Fähigkeit, die Einzelnheiten der Erscheinungen unter allgemeinen Begriffen zu subsumiren. (Phaedr. 265 d — 266 c, 237 d, 277 b). Denn die Begriffsbestimmung hat es mit dem Wesen der Dinge zu thun, das eben in

Begriffen besteht; diese ganz allgemeinen Bestimmungen nennt Platon nun Ideen und indem das Denken schrittweis die einzelnen Ideen hypostasirt, kommt es auf eine mehr oder minder grosse Zahl, welche zwar als solche schon für sich bestehen, aber unter einander Gemeinschaft haben in einer rein diatektischen Ordnung. (Parmenid. 259d ff.) — Auch von einer anderen Seite her finden wir die Ideenlehre als ein ganz nothwendiges Resultat derjenigen Voraussetzungen sich ergeben, welche Platon immerfort geleitet haben, jene Trennung der Wahrnehmung und Vorstellung von dem Wissen führt auf den scharfen Gegensatz der Ideen und Materie zurück; dieser kommt gar kein wahrhaftes Sein zu, sondern sie existirt nur durch das Hereinscheinen der übersinnlichen Welt, welche sich durch die Idee manifestirt, geniesst daher nur eine beschränkte Realität. Da wir späterhin auf dies Verhältniss eingehender zurückkommen müssen, so möge vorläufig die Bemerkung genügen, dass Platon um einem ganz verzweifelnden Scepticismus zu entgehen, das Wissen über die Veränderlichkeit und Wandelbarkeit der Sinnlichkeit hinaushob und die festen und untrüglichen Bestimmungen desselben über das Sein und Wesen der Dinge Ideen nannte.

II. Der Begriff der Ideen.

Die absolute Trennung der sinnlichen und übersinnlichen Welt galt uns für das innere Motiv, welches Platon bei der Aufstellung seiner Lehre von den Ideen leitete, von diesem Punkte aus folgen alle Prädikate, welche ihnen beigelegt werden. Zuerst sind sie, wie

wir schon eben sahen, ihrer genetischen Erklärung nach hypostasirte oder verallgemeinerte Begriffe, denen vollkommene Realität im Gegensatz zu den Täuschungen der Materie zukommen. Ihre Substanzialität ferner, als das allgemeine Wesen Alles Seienden, ausserhalb desselben Nichts wahrhaft Wirkliches ist, folgt selbstverständlich aus der völligen Superiorität über die gewöhnliche Wirklichkeit, deren Existenz sie allein begründen. Sind sie endlich das allein Wahrhafte, so sind sie die Principien des Weltlaufs und der Weltentstehung, oder wie Platon sich ausdrückt die *παραδείγματα* alles Gewordenen, ewige Urbilder, denen die sinnliche Welt zwar nur im verjüngten Massstabe entspricht, da eben eine zu starke Assimilation oder gar eine Identität Beider die besonders bevorzugte Natur der Ideen beeinträchtigen würde. Die weiten Prädikate sodann, welche wir Gegenständen der äusseren Wahrnehmung zuschreiben, fehlen hier natürlich; so nehmen sie keinen Raum ein, haben keine Gestalt, Farbe, Grösse u. s. f., sondern sind einfach und ungetheilt. Alles endlich, was wir als Vorzug organischen Wesen beilegen, besitzen die Ideen in viel höherem Grade; so Leben, Bewegung. (Soph. 248 d). Endlich kommt ihnen auch Causalität zu, in so fern sie der Entwicklung der Dinge als *παραδείγματα* gegenüberstehen, wenngleich Platon sie zu eigentlichen Zweckursachen nie gemacht hat. Um aber zu Wichtigem das Wichtigste hinzuzufügen, so bestehen sie zufolge ihrer Realität für sich, obschon ebenfalls die letzte Consequenz fehlt, dass nämlich entsprechend jenem Prädicat des für sich Seins auch die Bedeutung einer sich selbst bestimmenden freien Persönlichkeit hinzu-

trete. Vielmehr sind alle Ideen unter der des Guten als ihrer letzten, höchsten Einheit zusammengefasst und diese wiederum ist identisch mit Gott, wie K. Stumpf (Das Verhältniss des platonischen Gottes zur Idee des Guten, Halle 1869 p. 84) überzeugend nachgewiesen hat und hier erst als in dem Begriff einer denkenden, handelnden Seele findet sich der volle Begriff der Persönlichkeit ausgeprägt.

III. Die Verwendung des Begriffes der Ideen in der Metaphysik.

Es kommt nach dieser vorläufigen Präcisirung der verschiedenen Bestimmungen, die den Ideen beigelegt werden, darauf an, den Grund aufzufinden, welcher überhaupt den Zusammenhang der sinnlichen und übersinnlichen Welt erklärt. Diese Frage entscheidet sowohl über den Platz, welchen die Ideen in Platon's System einnehmen, als auch über den Ausgangspunkt, welchen unsere spätere Betrachtung beachten muss. Jener Grund nun lag für Platon in der Natur des sinnlichen Daseins selbst; denn von vorne herein ist es zufolge der Natur der Ideen unmöglich, in ihnen die Rechtfertigung zu suchen, weshalb bei der Berührung mit der Erscheinungswelt diese sich verschlechtere. Es bedarf daher eines besonderen Principes, welches das Widerstreben der sinnlichen Welt sich den Ideen zu fügen, überhaupt aber ihren Gegensatz erklärt. Dieses ist die Materie, die selbst ungeworden, vor aller Schöpfung daseiend (Tim. 69 b), aller sinnlichen Anschauung entzogen (Tim. 51 a), alle Gestaltungen in sich aufnehmend, selbst aber formlos (Tim. 50 b), die Welt-

bildung und Weltordnung durch die Ideen vermittelt hat. Aber wie diese das einzig wahrhaft Reale sind, so ist demzufolge die Materie der Grund der Unvollkommenheit (Theae 176a). Entsprechend dieser metaphysichen Begründung sieht Platon auch für die Ethik die Ursache, dass wir so selten das wirklich Gute thun, in unserer physischen Beschaffenheit. Denn wenngleich die Tugend uns durch eine vollkommene Erkenntniss eo ipso gesichert wäre, so dass zum richtigen Handeln sogar nur eine correlate Kenntniss dessen, was in jedem Augenblicke zu thun ist, genügen würde, so hindert doch eben der constante Mangel einer durchdringenden, Alles umfassenden Einsicht jedesmal die unmittelbare Congruenz des Denkens und Wollens in jeder besonderen Handlung. Während kein Mensch als solcher überhaupt das Böse thun will, wird er durch die Lockungen und Verführungen seiner sinnlichen Natur in der ungetrübten Anschauung und consequenten Festhaltung des wahrhaft Guten gestört und verfehlt somit das Ziel, welches er im andern Falle durch besonnene Ueberlegung getroffen hätte. Daher sagt Platon auch geradezu, dass Jeder, der wisse, was Recht und Unrecht sei, auch damit gerecht sei, (Gorgias 460a, Protag. 345b, 352c, Euthyd. 281d, 288d) und dann wird er überhaupt erst Unrecht begehen können, wenn durch die unreinen Begierden die frühere lautere Vernunft-Einsicht getrübt worden ist.

Die ganze unendliche Vielheit nun der Ideen, wie sie die äussere Erscheinungswelt begründet, findet ihre ausreichende Erklärung in dem einen Urprincip, welches die gesetzmässige Ordnung aller umschliesst, in dem Sein oder dem Einen, wie Platon es im Anschluss

an die Eleaten auch nannte. Statt der bloss logischen Identität aber, welche jene Schule dem reinen Sein beilegte, setzt Platon eine innerlich gegliederte Reihe von Ideen, vermöge deren Wirkung und Natur die empirische Welt existire. So sucht er den unvermittelten Gegensatz jenes absoluten Seins und der gewöhnlichen Wirklichkeit zu heben, obgleich wie wir später sehen werden, der innere Zusammenhang der sinnlichen und übersinnlichen Welt nicht erschöpfend von ihm entwickelt ist. Wie nun diese Gemeinschaft der allgemeinen Begriffe oder der Ideen zu denken sei, erläutern namentlich die Dialoge des Sophisten und Parmenides. *) Eine wirkliche räumlich-zeitliche Entwicklung des Einen, wie es nach der Antinomie im Parmenides (c. 13 ff.) scheinen könnte, lag durchaus nicht im Sinne Platon's, der ja vor allen nach dem dialektisch nachweisbaren Unterschiede des Seins von sich selbst sucht und überall mehr eine formale Begründung liebt, als eine empirische. Dies erhellt ganz deutlich aus den Erörterungen (Soph. 131 ff. u. 255 ff), welche über die Identität und Verschiedenheit angestellt werden, in wie fern sie nämlich dem Sein zukommen. Für sich genommen sollen sie von dem-

*) Denn jene andere Betrachtung, nach welchen die Ideen sich in dem bestimmten Grade ihrer Verwandtschaft zur höchsten Idee des Guten abstufen, würde uns von der eigentlichen Metaphysik viel zu weit in ethische und religions-philosophische Untersuchungen hineinführen; daher dürfen wir wohl Platon's Beispiele folgend die Frage über die Natur des Absoluten, über das Verhältniss der einzelnen Ideen zur Idee des Guten u. s. f. hier ausschliessen.

selben ausgeschlossen werden, weil sie im Verhältniss zu diesem nur eine relative Gültigkeit besitzen und jedem anderen beliebigen Subjecte bald ab-, bald zugesprochen werden können, je nach der verschiedenen Beziehung, in welchen wir jene Bestimmungen zu den Gegenständen selbst uns denken. Aber völlig berechtigt sind sie, so bald wir sie im Denken direct mit dem Einen in Beziehung setzen. Die Identität des Einen mit sich selbst und daher die Verschiedenheit des Einen vom Anderen hält Platon desshalb durchaus fest. Dieselbe Behauptung ergiebt die Anwendung von Identität und Verschiedenheit auf die Bewegung, die als solche Identität ist, nämlich mit sich selbst im Gegensatz zur Ruhe, als dem absolut Verschiedenen; dann aber ist die Bewegung auch nicht Identität, indem natürlich dieser ganz allgemeine Begriff unmöglich einem ganz bestimmten Vorstellungsinhalte gleichgesetzt werden kann. Diese lediglich dialektische Erörterung, deren einzelne Glieder hier unmöglich einen Platz finden können, endet im weiteren Zusammenhange mit der echt platonischen Ansicht, dass das Eine als Sein mit logischer Nothwendigkeit in sich selbst den Unterschied und Gegensatz gegen die blosse Einheit trage, also eine Vielheit in sich schliesse. Und zwar existirt diese Vielheit des Einen als Zahl, welche die strenge gesstzmässige Ordnung des Begrifflichen bezeichnet, während das Jenem entgegengesetzte räumlich-zeitliche Princip sich überhaupt von einer vollständig sinnlosen Masse nur dadurch unterscheidet, dass es in beschränktem Masse an jener übersinnlichen Gliederung Theil nimmt. (Parmen. 158.) Daher nennt Platon die eine Idee *τὸ ἓν ἐπὶ πόλλων* (Phil. 15 a)

und die Einzel-Ideen ἑνάδες oder μονάδες (rep. 6, 493 e und 507 b). Zwar hat er diese pythagoreische Ansicht nicht so weit ausgebildet, wie sie Aristoteles vorfand; doch zeigt eben die spätere ausführliche Behandlung, welche dieser Lehre zu Theil wurde, unverkennbar auf die deutlichen Spuren hin, welche wir im platonischen System, wenngleich verstreut antreffen.

Jenes Verhältniss der beiden Welten wird nach zwei Bestimmungen hin erörtert; während einerseits der mannigfaltige Unterschied der Ideen in der absoluten Einheit des Einen die völlige Ruhe erweist, so ist anderseits die Beziehung des Einen zum Anderen oder der empirischen Welt gar nicht denkbar ohne den Begriff der Bewegung, durch welchen dies Spiel der Gegensätze erst ermöglicht wird. Aber da die Erscheinungswelt nur ein trübes und nichtiges Anhängsel der Ideen ist, so steht das Princip der Bewegung in seiner weiteren Anwendung auch zurück hinter der inneren Ordnung des Einen in sich selbst und daher wird mit scharfer Ironie der Begriff des Werdens als eines plötzlichen und unvermittelten Eintretens fremdartiger Zustände zurückgewiesen, da er seiner ganzen Natur nach nur auf die äussere Wirklichkeit sich beziehe. Denn wie vorhin gegen die starre Identität des Einen, so polemisirt Platon jetzt gegen das Werden der Erscheinungen hinsichtlich ihrer philosophischen Betrachtung; denn da sich nach seinem Grundsatze alles Wissen auf das Feste, unabänderlich Ruhende bezieht, so konnte man den Gedanken Heraklit's von dem beständigen Wechsel der Erscheinungen nicht verstehen und hielt ihn für eine Entwürdigung der erhabenen Natur des Seienden. Nur in sofern wird über-

haupt der Begriff der Vielheit zugelassen, als er sich auf die Fähigkeit der Ideen bezieht, eine mannigfache Theilung unter sich einzugehen, eine dialektische Gliederung, welche von dem Einen Sein zu einer gemeinsamen Einheit zusammengeschlossen sind.

Zwar hat diese Auffassung, wie sie noch neuerdings ausführlich von Planck gegen Scharrschmidt erörtert worden ist.*) (Ueber die Bedeutung und Echtheit des platonischen Parmenides, Jahrbücher für classische Philologie etc. ed. Fleckeisen 1872, bes. p. 547 ff.) von vielen Seiten wirksame Angriffe erfahren, so dass es nöthig erscheint die wentlichsten Gründe unserer Gegner zu hören, wie sie namentlich K. Stumpf (a. a. O. p. 19 p. 23) vorgebracht hat. Zunächst will Stumpf den Ideen den Charakter einer ausschliesslichen Realität entziehen, der für sich vielmehr auch den Seelen und den Dingen zukomme. Nun ist auf Grund unzweifelhafter Aeusserungen (Phaedo 796, Rep. 6, 490b, Soph. 248d) daran gar nicht zu zweifeln, dass die Seelen im gewissen Sinne nicht auch als real zu fassen sind. Gerade so wie Platon auch beispielsweise die Meinung als real annahm, wenn gleich sie keine innere Festigkeit und Sicherheit besässe. Aber es ist dies nur eine sehr beschränkte Art der Realität, welche in dieser ihrer modificirten Gestalt sofort bei einer Vergleichung mit den Ideen sich herausstellt. Denn während diese für sich sind, vor aller Welt, frei von allem Werden und Urbilder

*) Sonst vgl. man ausser Zeller Philosophie der Griechen 2, 1 f. 420 ff. besonders Bonitz platonische Studien (Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1860 p. 324 ff.).

aller Entwicklung, wird den Seelen ausdrücklich ein Werden zugeschrieben, wenn gleich es vor die Entstehung der Körper fällt (leges 10, 8929). Endlich gesteht Stumpf (p. 30) selbst zu, dass das Sein der Seelen dasjenige der Ideen voraussetze. Auch das Citat, dass die Seele erkenne, das Sein aber erkannt werde (soph. 248d), kann unsere Ansicht nicht über den Haufen werfen; denn abgesehen davon dass Platon hier gar nicht von den Ideen im Allgemeinen spricht, so ist doch nicht gesagt, dass mit der Erwähnung dieses einen Merkmales die ganze Natur der Ideen bestimmt sei, die durch andere Aeusserungen nach ganz anderer Seite hin ergänzt wird. Ja Stumpf sagt (p. 24) selbst, dass dasjenige, was wir hier im Auge haben, nämlich die Fähigkeit zu Wirken und zu Leiden in der That den Ideen zukomme, da sie nämlich Ursachen der γένεσις und φθορά genannt werden. Zwar soll nach Stumpf's Ansicht die Causalität nicht ebenso auch in der anderen, mehr bekannten Fassung der Ideen als παραδείγματα vorliegen. Zweckursachen sind sie zwar nicht zu nennen, wie Aristoteles ausdrücklich sagt und dies an ihnen vermisst; aber falls sie überhaupt Muster sind, denen Etwas sich nachbildet, so müssen sie doch auf die Gestaltung dieses von ihnen abhängigen Produktes irgendwelchen beherrschenden Einfluss üben. Und sind sie als Principien der γένεσις Ursachen, so kann ihnen diese Bestimmung nachher nicht ohne Weiteres entzogen werden; denn sind sie überall Ursachen, so sind sie Ursachen von Etwas, das sie vermöge ihrer Kraft und Wirkung hervorbringen. Sie dagegen als Ursachen zu denken, die fortfuhren Ursachen zu bleiben, ob-

wohl sie Nichts verursachten, ist schlechthin undenkbar. Daher muss den Ideen Causalität zukommen und dies wird bestätigt durch die für dies Verhältniss der Dinge zu den Ideen stereotypen Bezeichnungen wie *μεταλαμβάνειν* oder *μετέχειν* der Dinge, *παρουσία* der Ideen in den Dingen. Auch jener andere Einwand Stumpf's (p. 27), dass mit dieser Annahme einer Immanenz die Einheit und Unvergänglichkeit der Ideen wegfalle, ist wohl nicht ganz zutreffend; allerdings eine Immanenz in dem Sinne, dass die sinnliche Welt völlig enthalten sei in der übersinnlichen und umgekehrt diese ganz und ungetheilt in jene aufgehe, würde die ursprüngliche Natur der Ideen, wie wir sie früher fanden, aufheben. Aber eine derartige Immanenz hat Platon auch nicht aufgestellt und wir sind weit entfernt sie ihm unterschieben zu wollen. Es ist doch nur immer von einem Theilhaben die Rede, d. h. von einer einseitigen Begründung der Dinge in den Ideen, welche letztere keineswegs sich rückhaltlos in die gegenständliche Welt auflösen, sondern durch ihre vollständig gesonderte Existenz jene tragen und erhalten. Daher beziehen sich alle Bestimmungen der Endlichkeit wie Veränderung, Hinfälligkeit u. s. f. nur auf die materielle Natur der Dinge und treffen nicht unmittelbar den Einfluss, welchen die Ideen vermöge der *παρουσία* auf dieselben ausüben. Zwar zu behaupten, dass die Dinge lediglich ein Produkt unserer subjectiven Vorstellung, völlig unreal sei, würde durchaus unplatonisch sein. Aber ihre Realität ist nur gegeben durch das Verhältniss der *μέθεξις* zu den Ideen, daher eine sehr beschränkte, welche bei weitem keinen Vergleich aushält mit der absoluten Realität der für

sich seienden Ideen. — Sind uns auch manche Nebenzüge in der bisherigen Darstellung entgangen, welche aber theilweise in der kritischen Beurtheilung nachgetragen werden können, so hoffe ich doch im Ganzen und Grossen die innere Gliederung des platonischen Systems genügend entwickelt zu haben, um gestützt auf diese Darlegung eine Prüfung desselben versuchen zu können.

Gemäss unserer früheren Eintheilung ergeben sich wiederum drei Punkte für die Besprechung; der Ableitung der Ideen entspricht hier eine Ueberlegung, ob jene Deduction eine empirisch gerechtfertigte ist, ob unserem Denken correlate Gegenstände zu Grunde liegen, mit einem Wort ob also Sein und Denken in dieser Hinsicht identisch sind. Für die Betrachtung des Begriffes der Ideen wird sich die Nothwendigkeit einer specielleren Untersuchung ergeben, welche Bewandtniss es mit der Natur der Ideen und Begriffe habe, d. h. eine Erörterung der allgemeinen Bestimmungen unseres Denkens von Sein und Wirklichkeit. Endlich der praktischen Anwendung des Begriffes der Ideen in der Metaphysik correspondirt eine Prüfung, in wiefern die Trennung der empirischen und übersinnlichen Welt zulässig sei oder nicht, oder um allgemein bekannte Titel zu gebrauchen eine Erörterung über die Begriffe des Dinges und der Erscheinung.

I. Sein und Denken.

Ueberblicken wir im raschen Zuge dieses System Platon's, so wird es den Eindruck auf unsere Phantasie nicht verfehlen, dass hier in grossartigem Stile wie

aus einem Guss ein Werk entstanden sei, das Jahrhunderte lang für das Genie des Schöpfers Zeugniss ablegen werde. Denn dass diesen Entwicklungen, abgesehen von ihrer ethischen Bedeutung, eine eigenthümliche Tiefe inne wohne, wird wohl Jeder leicht zugeben. Anderseits aber erwacht bei dem, welcher nur einigermassen mit dem Fortschritt der modernen Philosophie bekannt ist, eine ebenso intensive Scheu allen Consequenzen ohne Weiteres zuzustimmen, welche sich nothwendig ergeben sobald die sie bedingenden Prämissen anerkannt sind. Zwar hat auch Platon eine Prüfung der Quellen unsere Erkenntniss öfter versucht; freilich ist auch ihm die Wahrnehmung der Anfang der Erkenntniss, die er aus der Wirkung eines äusseren Gegenstandes auf unsere Sinne herleitet. Aber schon hier im Anfang stockt die Fortbildung dieses so überaus wichtigen Gedankens; der in unserer Physiologie so allgemein anerkannte Satz von der völligen Unvergleichbarkeit der äusseren Reize und der geistigen Function unserer Seele fehlt seiner Betrachtung. Ja er versucht sogar dieses Zusammentreffen jener beiden Faktoren auf rein mechanische Weise zu erklären, indem er anschaulich zu machen sich bemüht, wie der äussere Reiz aus einer blossen Bewegung zu einer Empfindung wird (Tim. 45b ff. 68a, Soph. 260c rep. 6, 507d ff.). Dass ihm dies Unternehmen die einzelnen Empfindungen als ganz selbstverständliche und innerlich begründete Ausflüsse der äusseren Eindrücke zu erweisen, misslungen ist, bedarf wohl keiner weittragenden Erörterung. Platon ist noch in dem Irrthum befangen, als wenn die verschiedenen Empfindungsqualitäten den Dingen selbst immanent seien und so mit für sich schon Existenz hätten, ehe sie unser Be

wusstsein vielmehr erst erzeugt. Daher nimmt er dasjenige, was auf der Netzhaut die Farke hervorbringt, als integrirenden Bestandtheil des wirkenden Gegenstandes selbst, der seine bestimmte Farbe dem Auge direct mittheile, ohne Wissen von dem uns ganz vertrauten Faktum, dass alle Empfindungen nicht Prädicate der Dinge selbst, sondern lediglich geistige Zustände unserer eigenen Natur, nur vorhanden für unser afficirtes Bewusstsein, daher weder vorher noch nachher existirend.

Auch ein anderer, häufig in der Geschichte der Philosophie wiederkehrender Gedanke liess Platon von einer durchdringenden psychologischen Forschung abstehen. Wie die Materie im Gegensatz zu den Ideen nur ein getrübtes und geschwächtes Bild jenes reinen Geistes war, so galt dieser Auffassung auch der Körper mit seinen Functionen nur für ein höchst lästiges Hinderniss des intellektuellen Seins, welches zwar für eine kurze Zeit daran gebunden sei, aber sich bald dieser Fessel entledigen müsse. Diese Verachtung des physischen Mechanismus und seines wahren Zusammenhanges mit dem geistigen Leben artete in eine förmliche Sehnsucht des Gemüthes aus, welches durch fortdauernde Denkthätigkeit jenem Kerker zu entfliehen suchte und lediglich der Beschauung einer unkörperlichen, idealen Welt lebte. Und gerade diese Tendenz war ein Zeichen hoher, geistiger Naturen, vor allen der Philosophen (Phaedr. 64a ff. Tim. 44a). Auch für die ethischen Untersuchungen (z. B. im Philebus) wird eine völlige Loslösung der psychischen Vorgänge von den realen Bedingungen der Sinnlichkeit statuirt, welche doch allein den genaueren Zusammenhang bei allen Affecten und Zuständen der Seele prädisponirt.

Und ebenso wird in der so sehr genau ausgeführten Unterscheidung der Lust und Unlust der eigentlich wichtige Punkt nicht berührt, um deswillen die ganze Lehre nicht bloss ein allgemein dialektisches, sondern unmittelbar menschlich-sittliches Interesse beanspruchen darf. Denn die ganze Mannigfaltigkeit in den verschiedenartig abgestuften Formen jener Gefühle hat doch nur in sofern eine ganz allgemeine Bedeutung, als sich in ihnen der besondere Grad des Selbstgefühls und Selbstbewusstseins zeigt, welcher jede Lust oder Unlust unzertrennlich begleitet. Also in mitten der scharfsinnigen Beweisführungen vermissen wir gerade die Hervorhebung dieses so werthvollen Faktums, dass sich durch den ganzen Vorstellungsverlauf ein beziehendes Bewusstsein kund giebt, dessen Thätigkeit eben darin besteht, jenen Complex von geistigen Zuständen als ein unverlierbares Eigenthum aufzufassen und es allen anderen Wesen als unterscheidendes Merkmal entgegenzusetzen.

Es ist leicht ersichtlich wie eine solche Vernachlässigung der psychologischen Voruntersuchungen sich in der Metaphysik besonders schwer rächen würde. Denn so lange noch nicht die Ueberzeugung von der völligen Subjectivität unserer Erkenntniss Platz gewonnen hatte, darf es nicht auffallen, wenn aus allgemeinen Begriffen oder aus Ideen der ganze Weltinhalt bloss deductiv entwickelt wurde. Daher die für die antike Philosophie so charakteristische Verwechslung einer bloss logischen Zergliederung von irgendwelchen Vorstellungsinhalten mit sachlicher Erkenntniss selbst. Auch Platon's ganzes System ruht auf dem Grundsatz, dass Sein und Denken eins seien und keine fremde Vermittlung diese directe Correlation störe. Wie da

Denken die höchste und reinste Thätigkeit des Menschen war, so musste sich ihm das Wesen der Dinge wie von selbst öffnen, ja gewissermassen erwarteten diese von der Construction der Vernunft ihre bestimmte Gestalt und Ordnung, während sie vordem in chaotischem Durcheinander lagen. Unmittelbar trifft das Denken das, was es in und an den Dingen bezeichnet und ohne Widerstreben lösen diese sich in den grossen Strom speculirender Gedanken auf (Theaet. 185a Phaedo 65e rep. 7, 532b). Ja dies Selbstvertrauen der Vernunft, das in anderem Sinne die Philosophie als Grundlage all' ihrer Bemühungen sich mit vollem Rechte zuschreibt, ist ein so tiefgehendes, dass sporadisch die moderne Denkweise ebenfalls an diesem *πρῶτον ψεῦδος* leidet. Die systematische Gliederung der Welt nach gewissen, schon von vorne herein ausgebildeten Ideen von Freiheit und Nothwendigkeit, auf welche Hegel die Geschichte zurückführte, hat die neuere historische Kritik mit Fug verworfen. Und vielleicht ist auch in unseren Tagen jene Ansicht mächtig, dass das Denken aus seiner eigenen Kraft heraus das Wesen der Dinge erkennen könne und dazu keiner anderen Mittel bedürfe, dass also eigentlich Sein und Denken identisch seien. Zwar wohl nicht in der Weise, wie eben noch Platon meinte, dass das menschliche Denken in der That die innere Natur der Dinge in den Ideen erfasse. Der enge Kreis der exacten Beobachtung, in welchem wir als Einzelne innerhalb des grossen Weltgetriebes uns bewegen, die Beschränktheit der Mittel und die Schwäche unserer Erkenntniss überhaupt hat zu eindringlich jene Täuschung uns nahe geführt. Aber jene andere verwandte Behauptung zählt wohl mehr eifrige Anhänger, dass eben das Denken

diejenige Thätigkeit sei, welche sich am meisten dem wirklichen Sein der Dinge nähere und dass es diesen Vorgang vollziehen könne frei von allen Hülfsmitteln der gemeinen Erfahrung. Für die Empfindungsqualitäten haben wir zunächst die Gegner noch auf unserer Seite; kein Sterblicher wird sich anheischig machen wollen durch die feinsten logischen Operationen einem Blinden den Eindruck der Farbe Roth oder einem Tauben die Einwirkung einer Tonwelle zu verdeutlichen. Und wie im Anfang unserer Erkenntniss, so gering ist auch beim Fortgang des Wissens der Beitrag, welchen das Denken für sich allein zur Enträthselung der wichtigsten Probleme stellt: Alle höchsten und letzten Begriffe, welche wir über die Natur des Seienden und Absoluten statuiren, sind gar nicht einfache logisch beweisbare Bezeichnungen von Vorstellungsinhalten, welche jedem Hinzutretenden von selbst einleuchten müssten. Beliebig könnte ein muthwilliger Scharfsinn mit genauer Beobachtung logischer Gesetze die Definitionen der Wirkung, der Veränderung, des Werdens und s. f. bald so, bald anders wenden, ohne Gefahr zu laufen einer handgreiflichen Absurdität oder eines groben Denkfehlers überführt zu werden. Daher glauben wir nicht mehr mit Platon daran dass durch einfache Begriffszergliederung auch für diese äussersten Gebiete menschlichen Denkens das Wesen der Dinge erkannt werde, sondern je nach der ganz individuellen Auffassung des Lebens und all' seiner Zustände färbt sich auch das Bild, in welchem unser Geist den Verlauf der Welt, ihre Erklärung und Erhaltung einzeichnet.

Mehr aber noch als dieser Anspruch frappirt uns die andere Seite derselben Behauptung, dass das Den-

ken aus eigener Machtvollkommenheit heraus das Sein erfassen könne, dass es somit einer lediglich formalen dialektischen Erörterung gelingen solle eine ausreichende Deutung der Wirklichkeit zu geben, ohne dass sie nöthig hätte sich mit den besonderen Vorgängen und Gesetzen jener näher bekannt zu machen. Es wurde als eine Herabwürdigung der Majestät und Souverainetät der Idee betrachtet, wenn es noch einer besonderen Angabe der Mittel bedurfte, welcher jene sich bei ihrer Manifestation etwa bediente. Hier wo die Ideen als selbstständige Mächte auftraten, fast mit allen Eigenschaften der Persönlichkeit ausgerüstet*), war ein glänzendes Schema jener allgemeinen Begriffe gleichbedeutend mit einer empirischen Erklärung der Welt. Daher liegt auch der eigentlichen Metaphysik Platon's die Berücksichtigung der gesetzmässigen Verknüpfung aller Erscheinungen, des Verhältnisses von Ursache und Wirkung und s. f. fern und nur der Timaeus beschäftigt sich eingehender mit der Erforschung der Naturvorgänge; aber hier hindert wiederum die mythische Form das klare Verständniss des Inhaltes. Werden nun dennoch einzelne, der gewöhnlichen Erfahrung entlehnte Begriffe in die dialektische Untersuchung mit hineingezogen, wie z. B. die sogenannten Mitursachen als physikalische den Ideen entgegengestellt werden oder der Begriff der Bewegung auch den Ideen zukommt (Tim. 46c Phaedo 96aff. Soph. 255aff.), so greift dies Zugeständniss doch nicht tief in den sonstigen Zusammenhang der Lehre ein. So lässt Platon es nicht weiter kommen als bis zum Begriff der

*) Sogar Glückseligkeit schreibt der Phaedr[illegible] (p. 250c.) den Ideen zu.

Bewegung, während er die Veränderung, ohne welche doch jene gar nicht denkbar ist, aus seiner Betrachtung ausschliesst. Eine solche Vernachlässigung aber des thatsächlichen Verlaufes aller physischen und psychischen Processe und der ganz feststehenden Gesetze der Ursache und Wirkung zu Gunsten gewisser aller organischer Ordnung überhobener Ideen wird niemals eine wirkliche Erklärung des Seienden liefern, wie es doch die Identificirung des Denkens und Seins zu thun versprach, sondern höchstens eine ganz unsichere Ausdeutung jener Principien für die Erscheinungen, deren Sinn wir dann ahnen, aber nicht begreifen würden. Gleichwohl wird man mit Recht auch von uns eine bestimmtere als die bloss negative Fassung verlangen, welche wir dem Sein im Verhältniss zum Denken beizulegen wünschen, und es bietet sich für diese Entwicklung in Platon's System derjenige Ausgangspunkt, welcher sofort auf die richtige Auslegung jener Beziehung hinweist. Bereits früher wurden die beiden philosophischen Schulen hervorgehoben, denen Platon's Polemik vorzugsweise galt, die des Heraklits und der Eleaten. Gerade die Behauptung, dass alle Wirklichkeit einen beständigen Fluss bilde und nur so überhaupt eine wissenschaftliche Forschung möglich sei, brachte den heftigen Streit gegen Protagoras hervor, welcher uns den Dialog Theaetet aufbewahrt hat. Man glaubte, dass damit jede Erkenntniss eo ipso abgeschnitten sei, da ja wenn Alles stetiger, unaufhaltsamer Veränderung unterworfen sei, jedesmal der Begriff, den wir auf einen Gegenstand beziehen, sofort wieder seine Geltung verliere, sobald jener eine andere Gestalt annehme. Daher sei es notewendig, dass das, was wir erkennen, auch eben so sei und bestehe, und dass somit den all-

gemeinen Begriffen im Gegensatz zu der Wandelbarkeit der sinnlichen Welt absolute Sicherheit und Einheit zukomme. Nur ein einseitiges Missverständniss hat hier einen Gedanken verkümmert, welcher erst spätere Jahrhunderte zu würdigen wussten. Die Geltung eines Begriffes wird nicht im Mindesten dadurch aufgehoben, dass nach einer gewissen Zeitdauer andere Zustände an die Stelle desjenigen treten, auf den sich unsere frühere Ueberlegung bezog. Die einzige Pflicht welche diese Veränderung unserem Verstande auferlegt, ist die Mühe einer neuen Denkoperation, welche aber damit gar nicht an sich die Richtigkeit des ersten Begriffes beseitigt. Denn eben dieser hatte doch nur in sofern einen Sinn als er diejenige Vorstellung unseres Geistes ausdrücken sollte, welche wir zur Bezeichnung eines ganz bestimmten Zustandes anwandten, nie aber enthielt er ein Gesammtdefinition über das Wesen von Zuständen, welche uns bis dahin überall unbekannt blieben. Geht irgend eine Veränderung in einem Körper vor, so wird selbstverständlich durch dies Eintreten früher nicht wahrgenommener Erscheinungen der bisherige Begriff einem anderen Platz machen müssen: Aber die Wahrheit jenes bleibt doch für sich betrachtet völlig ungeschmälert, da er bloss einem früheren Zustande zukam. Daher laufen wir nicht Gefahr, wie Platon meinte, durch jene Lehre die Sicherheit und Möglichkeit jeder wissenschaftlichen Erkenntniss in Frage zu stellen, und wie so die Kritik sich in ihren Vorwürfen als unrichtig erweist, so verstärkt ein hinzukommender Grund die Richtigkeit jener Theorie. Sehen wir um genau zu verfahren, einen Augenblick auf den Weg zurück, welchen unser Denken in seiner Entwicklung einschlägt, so stimmen Alle darin über-

ein, dass es bei der Wahrnehmung beginne, d. h. bei dem Zusammentreffen eines äusseren Eindruckes mit der Reaction unserer Seele. Nun ist klar, dass nur eine Veränderung des Reizes auch eine neue Wahrnehmung hervorrufen kann, dass aber ein eigensinniges Beharren der äusseren Gegenstände in ewig sich gleichbleibenden Zuständen niemals eine von der früheren verschiedene Anregung unseres empfindenden Bewusstseins liefern würde. Entsteht mithin alle Erkenntniss aus der beständigen Wechselwirkung zwischen sich stetig, gesetzmässig ändernden Eindrücken der Erscheinungswelt und unserer Seele, so kann nur die treue und sorgfältige Beobachtung jener unendlichen Mannigfaltigkeit zu der Höhe des Wissens führen, welche wir vorzugsweise gern für die Philosophie in Anspruch nehmen. Ja wir können noch den Vorzug für unsere Auffassung nachweisen, um deswillen gerade Platon seiner Begriffswelt eine gewisse Souverainetät beilegte, der zufolge sie die Wirklichkeit beherrsche. Denn dieser Ausdruck kann doch in unserem Sinne Nichts weiter bedeuten als dass eine gewisse Relation zwischen den Erscheinungen und den Begriffen bestehe, welche uns erst berechtigt gerade die eigenthümliche Natur einem Gegenstande zuzuschreiben, während wir sie einem anderen entziehen. So können wir an der Hand der Erfahrung ganz genau die einzelnen Zustände bezeichnen, auf die unser Denken seine beobachtende und zergliedernde Thätigkeit richtet und insofern ist es auch im Stande theoretische Sätze aufzustellen, die im Voraus das Eintreffen von Ereignissen und Veränderungen mit unfehlbarer Sicherheit bestimmen. Also in dieser Hinsicht sind auch wir befugt von einer Correspondenz der Begriffe

und der Erscheinungen zu sprechen; nur darf uns diese Thatsache nicht zu dem Irrthum verleiten, als ob nun unsere Constructionen, welche dann Gesetze genannt zu werden pflegen, eigentlich regulative Principien für die Entwicklung der Dinge selbst seien, welchen doch vielmehr erst eine aufmerksame Beobachtung ihre eigenthümliche Natur nachher, wenn sie erschienen sind, ablauschen kann. Was endlich diesen ganzen Streit entfacht hat, ist eine Missdeutung, welche man dem Denken oder speciell gesagt der Natur des Begriffes untergeschoben hat. Nur vorgreifend, da ein engerer Zusammenhang dieselbe Frage späterhin wieder anregen wird, sagen wir, dass die Natur der Begriffe nicht die des Seins ist, sondern dass sie die mehr oder minder genaue Richtigkeit unseres Denkens bezeichnen, welches nachbildend die Dinge sich so vorstellt. Daher ist es ein Missgriff, wenn jenen Begriffen eine besondere Art des Seins beigelegt wurde, vermöge deren sie nicht nur in dem Sinne waren, wie diese, sondern eine ganz bevorzugte Art der Existenz besassen.

Doch nun nach diesen Abschweifungen, welche uns die unmittelbare Berührung mit unserem Thema abnöthigte, werden wir die Lösung unserer Aufgabe Etwas genauer in's Auge fassen müssen. Zunächst wollen wir die Angriffe derer abwehren, welche durch das hartnäckige Pochen auf die Subjectivität unserer Erkenntniss jegliche Correlation zwischen Sein und Denken sich aufzuheben bemühen. So sehr man auch immer jenem Grundsatz huldigen mag, so bestreiten wir doch den stringenten Schluss auf die Realität der Dinge. Nimmt man z. B. bei der räumlichen Anschauung eine faktische Ausdehnung der äusseren Ge-

genstände an, welche durch ihre Eindrücke eben jenes Bild in uns erzeugen, so würde die Frage doch völlig ungelöst bleiben, wie denn thatsächlich räumliche Verhältnisse wie Gestalt, Grösse, Entfernung und s. f. ein ganz unräumliches Bild in unserem Bewusstsein hervorzaubern können? Denn eben diese Verwandelung wäre unsere Seele in diesem Falle genöthigt vorzunehmen. Oder will man die Anschauung des Raumes nur als eine für uns unvermeidliche Verfahrungsweise unseres auffassenden Bewusstseins erklären, der objectiv, d. h. in dem wirklichen Verhalten der Dinge untereinander schlechthin Nichts entspräche, so könnte das Hinderniss nicht weggeräumt werden, wie doch dieser Schein, der doch nicht Schein von Nichts, sondern nur von Etwas sein kann, überhaupt in unserem Inneren entstand. Also auch in diesem anderen Falle, mit dem Zugeben völlig unausgedehnter, übersinnlicher Qualitäten würde gar kein ersichtlicher Grund gefunden sein die Realität der Dinge zu bezweifeln: Denn dass mit der Unmöglichkeit einer räumlichen Ausdehnung auch jede Denkbarkeit der Wirkungen oder überhaupt der Existenz von Dingen zusammenstürze, dies werden wir doch wohl erst dann behaupten, wenn wir jede Art der Wirkung nur auf die unmittelbare physische Berührung einschränken. Und fragt man nun, worin denn dieser irgendwie qualificirte Zusammenhang des Seins und Denkens bestehe, so ist er offenbar dieser, dass diejenigen Bezeichnungen, welche unser Denken über die Natur des Seienden aussagt, auch wirkliche Zustände desselben bezeichnen und nicht blosse Verfahrungsweisen unseres Geistes sind, denen objectiv in natura rerum Nichts entspräche. Wenn wir in unser zergliedernden und verknüpfenden Thä-

tigkeit den ganz bestimmten Gesetzen der Verknüpfung des Mannigfaltigen in der Einheit folgen, dann haben wir unbewusst die lebhafte Ueberzeugung, dass nun in der That auch das Sein der Dinge nicht in ganz anderen Bahnen sich bewege, sondern denselben Gesetzen unterworfen sei, durch deren Beobachtung wir eben jenen nahe zu kommen suchen. Einer bestimmten Urtheilsform über ein Subject schenken wir nur desshalb unser Vertrauen, weil wir fest erwarten, dass sie in Wahrheit von ihm gelte und zwar weil unsere Combination sich genau diejenigen Zustände verzeichnet hat, welche wir als Regel des Verhaltens, d. h. als Gesetze der Entwickelung beobachtet hatten. Leugnet man dieses Füreinandersein des Denkens und Seins, so fällt der ganze Aufwand von Leidenschaft und nüchterner Reflexion, welche sich immer in der ausgeführteren Begründung einer Weltanschauung kreuzen, in ein leeres Spiel von nichtssagenden logischen Künsteleien zusammen. Jene andere Beziehung aber, welche zwischeg Denken uns Sein eintritt, sobald wir von dem grossen Umfang umfassender Untersuchungen auf das kleinere Gebiet derjenigen Stadien sehen, welche das methodische Denken in den Formen der Vorstellung, des Begriffes und s. f. zu durchlaufen hat, behalten wir bald eintretender Gelegenheit vor, welche uns eine Vergleichung der Begriffe von Sein und Wirklichkeit auferlegt und somit auf die eben berührte Frage zurückweist.

II. Sein und Wirklichkeit.

Wir schlossen unsere erste Betrachtung mit einer Rectificirung, welche wir an die Stelle der von Platon

angenommenen Einheit des Denkens und Seins zu setzen suchten. Aber der Grund dieses Irrthumes ist durch jene Erörterung noch nicht erschöpft, sondern er wird unsere Aufmerksamkeit auf's Neue fesseln. Es fragt sich zunächst darum ob denn in jenen beiden Ausdrücken der ganze Weltinhalt beschlossen ist, welcher unsere Beobachtung vorliegt; und schwerlich wird man dies bejahen können, da hier eine Grundbestimmung fehlt, welche jene beiden schon involvirt, die der Wirklichkeitt Zwar wird es gewissen Dunkelheiten unterliegen mit unverkennbarer Klarheit diesen Begriff zu definiren und gegen andere abzuschliessen; nur in der Art einer festen Ueberzeugung können wir den ganz bestimmten Inhalt angeben, welcher uns in dieser Bezeichnung vorschwebt ohne im Stande zu sein die rechtmässige Geltung auf einfach logischem Wege ad oculos zu demonstriren. Unter Wirklichkeit verstehen wir das Sein der Dinge, das Geschehen der Ereignisse und die Geltung der Begriffe oder Wahrheiten (Lotze Mikrokosmus 3, 466). Als ganz allgemeine Bestlmmung begreift sie diese drei Unterarten in sich, deren Vermischung durch Uebertragung der eigenthümlichen Merkmale oder durch Subsumption des einen unter dem anderen immer unlösbare Widersprüche hervorgerufen hat. Aber man wird vorher die Gründe von uns fordern, deren Gewicht uns veranlasst hat jener Theilung beizutreten. Um unter vielen einen wesentlich entscheidenden und unsere Ueberlegung unmittelbar betreffenden herauszuheben, so ist doch klar wie ein Begriff, mit dem wir einen Gegenstand bezeichnen, unmöglich realiter das sein kann, was er bloss ausdrückt. So sehr wir früher das Verhältniss von Sein und Denken als das eines Füreinanderseins

in Anspruch nehmen, so wenig können wir einer unbedingten Gleichsetzung des Begriffes von einem Gegenstande und dieses Gegenstandes selbst zustimmen. Ein vourtheilsfreier Blick auf die Entstehung unserer Erkenntniss lehrt dies augenblicklich. An und für sich nur mit Werkzeugen für die Bearbeitung eines Materials ausgerüstet, das uns von aussen zugeführt wird, würde der Mensch überhaupt nie zu einem Gedanken kommen, wenn nicht die Eindrücke der Aussenwelt hierzu die veranlassende Gelegenheit böten. So völlig auf ein ihm fremdes Reich angewiesen, vermag er lediglich die ihm durch die Thätigkeit der Sinne vermittelten Reize möglichst einheitlich durch die ursprünglichen Verfahrungsweisen des Geistes zu ordnen und in gewissen, uns allgemein bekannten Formen des Denkens, wie Vorstellung, Begriff und s. f. zu einer aufsteigenden Stufenfolge zusammenzufügen. In dieser systematisirenden Arbeiter aber erfinden wir hernach Combinationen und Verknüpfungen, welche als solche nie in dem blossen Eindrucke lagen, der sie in uns anregte. Die Art und Weise wie wir z. B. uns das Reich des Geistes belebt denken durch ein schöpferisches Princip der Freiheit im scharfen Gegensatz zu einer blind waltenden Nothwendigkeit, welcher wir die Natur unterordnen, ist doch nicht ein selbstverständliches und unmittelbares Product der Empfindungen, sondern nur ein bequemer Schematismus unseres Denkens, durch den wir die chaotisch durcheinander wogenden Reize in rein logische Verhältnisse von Ursache und Wirkung etc. umsetzen. Niemals hingegen ist uns diese Ordnung als ein wahrnehmbarer Inhalt für sich schon in der Aussenwelt gegeben. Dasselbe folgt aus der weiteren Analyse der Denkformen; die

Vorstellung eines Dreiecks ist weder für sich dreieckig, noch liegt dasselbe als solches abgezeichnet in der Seele desjenigen, der die Abstraction vornimmt. Der Begriff des Angenehmen ist weder für sich angenehm, noch producirt er in dem Bewusstsein dessen, der ihn gefunden hat, ein angenehmes Gefühl. Wenn ich im Begriff zwei Vorstellungen mit einer dritten verbinde, so sind zwar jene beiden mir als Resultate vorheriger Wahrnehmungen übermittelt. Das weitere Experiment aber, welches mein Verstand mit diesen Factoren vornimmt, ist durchaus kein getreues Abbild von einem Hergange, der sich etwa in dem Gegenstande selbst vollzöge, dem sich meine Beobachtung zugewandt hatte. Beliebig kann das Denken trennend und verknüpfend verschiedene Wahrnehmungsinhalte bald so, bald anders formen; zwar wird es nach grösseren oder geringeren Umwegen mit genauer Einhaltung allgemein logischer Gesetze immer wieder auf einen Punkt ankommen, der sich in der Wirklichkeit thatsächlich so vorfindet, wie es die Bezeichnung fordert. Aber nicht begleiten die Eigenschaften der Dinge diese Sprünge unseres Verstandes und nicht diese sind die logischen Unterscheidungen umgekehrt den Dingen immanent, auf die wir sie anwenden.

Ebenso verkannte Platon die Bedeutung, welche wir den Geschehen der Ereignisse beimessen. Man schrieb ihm im Verhältniss zu dem ruhenden wahrhaften Sein der Idee einen ganz minimalen Werth zu. Denn da dasselbe gar nicht ohne den Begriff der Veränderung denkbar war, so musste er eo ipso von der Ideenwelt ausgeschlossen und auf die Erscheinungen beschränkt sein (Tim. 35 ff.). Die Lehre dagegen von der *κοινωνία τῶν γενῶν*, welche der Sophist uns auf-

bewahrt hat, entbehrt des Werdens und der Veränderung völlig. Hier wird eine in sich zusammenhängende und von der Idee des Seins getragene Ordnung dargestellt, in welcher die einzelnen Ideen durch die Fähigkeit zu wirken und zu leiden zu einer gemeinsamen Einheit verbunden sind. Da nun die Idee des Seins aller Veränderung entbehrt, so muss sie auch allen übrigen Gliedern abgesprochen werden. Dieses aber ist undurchführbar; sollen überhaupt Wirkungen stattfinden, d. h. Veranlassungen für die Erzeugung vorher nicht vorhandener Zustände, so muss das gegenseitige Verhältniss der beiden Subjecte nothwendig so gedacht werden, dass das Eine von der Beziehung und dem Einfluss, den es von dem anderen erleidet, Etwas empfindet, in Folge dessen es sich anders afficirt zeigt, als beim eventuellen Fehlen jener Einwirkung. Also ist der Begriff der Veränderung unentbehrlich und er wird nicht ersetzt durch den der blossen Bewegung. Aber man möchte einwenden, vielleicht hatte Platon völlig Recht für die Metaphysik das Geschehen von Ereignissen völlig bei Seite zu lassen, da ja bislang überhaupt noch kein trennender Unterschied vom Sein der Dinge ersichtlich ist. Nun wird hier wohl keine ausführliche Systematik von uns erwartet werden, mit der wir unsere Ansicht begründen sollen; erstlich weist der engere Rahmen der Darstellung einen solchen Umfang zurück und anderseits möchte Manches schmerzlich vermisst werden, was hierher gehört. Daher geben wir vorgreifend die Bestimmungen an, welche wir als die Natur des Seins betrachten. Sprechen wir im gewöhnlichen Leben von Dingen und nehmen dabei meist den Gegensatz zu Erscheinungen an, so liegt der Wunsch zu Grunde in

jenen gewisse feste und beharrliche Punkte zu sehen, welche dem Wirbel der Veränderungen entzogen seien. Und sicherlich baut die weitere philosophische Ausbildung mit Recht auf diesen Anfängen; auch sie sucht nach festen Polen, um welche sich alles Geschehen dreht und denen eine höhere Realität zukommt. Aber sie wird dies ohne sich in schlimmme Widersprüche zu verwickeln, nie zu Gunsten jenes Grundsatzes zu geben, dass nun das Sein der Dinge in einer absoabsoluten Ruhe und Unveränderlichkeit bestehe. Denn sollen sie nicht als unnützer Ballast in der Welt gelten, so muss ihnen zuerst die Fähigkeit zu thun und zu leiden zukommen, d. h. also im Allgemeinen der Begriff des Wirkens. Nun sahen wir schon früher, dass sich dieser nicht als ein übermächtiger Zwang denken lasse, vermöge dessen ein Ding das andere beliebig verändern können, sondern nur so, dass das Element b, welches vom Element a afficirt wird, von dieser seiner abhängigen Stellung Etwas empfinde, dass mithin dieser Process ein Austausch von inneren Beziehungen sei, welche aus dem Verhältniss jener beiden Elemente mit Nothwendigkeit entspringen.

Trotz der dürftigen Skizzirung einer weitgreifenden Weltansicht glaube ich dennoch den Zweck erreicht zu haben, welcher die logische Ungerechtigkeit einer Subsumirung der Ereignisse unter den Begriff der Dinge herausstellen will. Denn eben Alles, was wir in gedrängter Kürze diesen letzteren zuschrieben, geht offenbar den Ereignissen ab. Unter ihnen verstehen wir gesetzmässig bestimmte Zustände, welche durch das Zusammenwirken von Bedingungen entstehen, ohne dass sie eine selbstbewusste Thätigkeit hierbei entwickelten. Denn eben dies gehört zu ihrer wesent-

lichen Natur, dass sie kein zusammenfassendes Bewusstsein besitzen, aus welchem die einzelnen Handlungsweisen als Ausflüsse eines constanten Charakters sich herleiten. Die Thatsache oder das Ereigniss der Entstehung einer bestimmten Farbe lässt sich gar nicht aus einem eventuellen Bewusstsein der zusammenwirkenden Bedingungen construiren. Die Nerven, welche auf Veranlassung äusserer Reize hin eine Empfindung in unserer Seele erregen, empfinden unmittelbar selbst gar nicht; denn das galt uns schon früher als ausgemacht, dass die Empfindung weder vor noch nach dem Bewusstsein existire, sondern nur in und durch dasselbe, dass mithin alle vermittelnden und die Eindrücke der Aussenwelt fortpflanzenden Processe unserer Nerven lediglich das Resultat vorbereiten, welches erst unsere Seele schaffen kann; sie überbringen dieser die Empfindung niemals als ein fertiges Product, sondern fordern sie auf zur Erzeugung derselben. Ebensowenig erfährt die Seele Etwas von dem physischen Vorgange der Nervenprocesse, wie sie auch die Mittel kennt, durch welche sie beispielsweise eine Bewegung hervorzurufen entschlossen ist. Jener so unendlich feine Mechanismus in der Organisation der Nerven bleibt der Seele gerade so fremd, wie die Contractibilität der Muskeln, welche sie nicht beliebig nach ihrem Wunsche dictiren kann. Und nun die Farbe, um auf unsere Ansicht zurückzukommen, dies ist doch kein Ereigniss, welches wäre, sondern welches geschieht, d. h. ein ganz genau qualificirter Zustand unseres empfindenden Bewusstsein, der sich den äusseren Reizen wie den psychischen Vorgängen entsprechend verhält, dem aber ausser diesen Beziehungen keine andere Art der Existenz zukommt. Gerade wie wir früher die

Natur der Begriffe darin fanden, dass sie die Gültigkeit unserer Vorstellungen über gewisse Erscheinungen bezeichnete, so behaupten wir jetzt von den Ereignissen, dass sie genau bestimmbare Erfolge einer Summe von Bedingungen seien, deren einzelne Glieder nicht im Mindesten ein Bewusstsein von dieser ihrer inneren Zusammengehörigkeit besitzen. Daher erscheint uns diese Verwirrung der besonderen Arten, welche zusammen erst den ganzen Inhalt der Wirklichkeit gegenüber dem Nichts ausmachen, als ein Missgriff, welcher am bedenklichsten da sich zeigen musste, wo es sich endgültig darum handelte das Wesen der Dinge gegenüber der Erscheinungen zu erforschen.

III. Ding und Erscheinung.

Bereits bei früheren Erörterungen zeigte es sich, wie durch die schroffe Trennung der Physik und Metaphysik auch dasjenige, was in jener als Erklärungsprincip der Welt angenommen wurde, in dieser vollständig zurücktrat. Jenes Princip der Materie, welches für den Weltbau die Iden und das sinnliche Dasein vermitteln sollte, wich bald einem dialektischen Spiel von Begriffen und Bestimmungen, welche aber mit aller Geschmeidigkeit die vielen unlösbaren Widersprüche in der Entgegensetzung der beiden Welten nicht beseitigen konnten. War die Materie Grund des Unvollkommenen, so war es eine schwere Aufgabe den Umstand zu enträthseln, wie denn die Ideen aus ihrer Machtvollkommenheit sich mit ihrem Gegensatz vereinigen konnten. Es wäre so will es scheinen, noch ein drittes höheres Princip nöthig gewesen, das die Ideen

in jenes Verhältniss hineingedrängt habe. Die deutsche idealistische Schule hat in der That mit allzu kühnem Fluge der Phantasie ein höchstes Absolutes geschaffen, aus dessen einheitlicher Natur alle Wirklichkeit, wenngleich durchkreuzt von Gegensätzen emanire. Denn schwerlich wird man sich eine lebendige Vorstellung von jener Abstraction noch machen können, wenn alle letzten Grenzbestimmungen unseres Denkens schon auf die Reiche der Natur und des Geistes verschwendet und so erst rückwärts aus der Erfahrung jenem Absolutem angehängt werden. Wie gesagt Platon entschloss sich nicht zu diesem Schritte, sondern er suchte seine Metaphysik so zu begründen, dass sie nicht nöthig habe überhaupt auf die Materie einzugehen, falls nur die systematische Gliederung der Ideen genau entwickelt sei. Aber auch — sehen wir von allen anderen Gründen ab, — aber auch diese leistet nicht das, was sie verspricht, nämlich eine wirkliche Welterklärung. Zugegeben es sei möglich den Ideen als Subjecten bestimmte Formen des Wirkens zuzuschreiben, so ist doch die Art dieser Wechselwirkung völlig unklar. Denn sehen wir sie als einfache Uebermittelung eines fertigen Produktes an, so gilt unserer früherer Einwand, dass eine solche Uebertragung völlig ungeänderter Wirkungen in die Natur anderer Ideen gar nicht vorstellbar sei, ohne die Annahme einer unvermeidlichen, stetigen Afficirung der einen Idee durch die andere, d. h. ohne den Begriff der Veränderung. Betrachten wir jene Wechselwirkung als blosses Verhältniss zwischen zwei Ideen, so ist gar nicht abzusehen, wie das leere Vorhandensein einer Beziehung, gleichsam als reales Band ihrer Zusammengehörigkeit gedacht, das Eintreten einer Folge rechtfertigen soll, wofern nicht eben jene Beziehung nur

als ein Prädicat der Ideen gefasst wird, durch deren Thätigkeit erst für uns das Bild einer wirklichen Existenz eines irgendwie beschaffenen dritten Elements entsteht. Mag sehr wohl die Idee des Guten derjenigen der Schönheit und Gerechtigkeit übergeordnet und mag sie das höchste für die Erkenntniss sein (rep. 7, 505 ff.), so ist damit gar nicht das Zustandekommen einer derartigen Rangfolge erklärt, noch auch der innere Zusammenhang, so dass eine aus der anderen sich völlig consequent entwickelte. Die Ideen selbst empfinden Nichts von dieser ihrer schematischen Gliederung, welche sie sich etwa durch den Grad ihrer Leistungen für die Erhaltung des Weltlaufs zu verdienen hätten, sondern sie sind eben von Ewigkeit in diese starren Formen eingezwängt. Und zu der Vollständigkeit des Begriffes der Wechselwirkung fügen wir noch Etwas hinzu; nämlich deutet alles Wirkliche auf das Vorhandensein eines wahrhaft realen Wesens zurück, aus dessen Natur Alles entsprungen ist, so lassen sich die Vorgänge des Wirkens nicht mehr auf die Glieder beschränken, zwischen welche wir eine Beziehung durch unser Denken stiften, sondern die ganze Mannigfaltigkeit dieses Austausches muss auf der constanten Wirkung jenes Absoluten auf sich selbst beruhen. Nun könnte man meinen diesen Gedanken in der Idee des Guten zu finden, welche nach K. Stumpf's erschöpfender Beweisführung (p. 84 ff.) mit Gott identisch ist. Aber die metaphysische Durchbildung dieses Princips suchen wir bei Platon vergebens. Erstlich ist gar nicht die Zweiheit der Existenz einer Idee des Guten und Gottes erklärt, die dennoch wiederum identisch sein sollen. Wozu denn zwei wesentlich verschiedene Namen für eine und dieselbe Sache? Denn schon öfter sahen wir, dass trotz der schmücken-

den und hohen Prädikate, welche Platon den Ideen beilegt, er ihnen dasjenige einer selbstbewussten Bestimmung, das einer vollen Persönlichkeit entzieht. Wir können nun hier Idee und Persönlichkeit plötzlich congruent werden? Dann füllt der Begriff der Urbildlichkeit, welcher der Idee des Guten vorwiegend zukommt, die Lücken dieser Auffassung ebenfalls nicht hinreichend aus. Denn jener Charakter hat eben nicht die volle Bedeutung einer obersten Zweckursache, aus deren Natur sich die ganze Fülle der Wirklichkeit ganz selbstverständlich ergäbe. Es müsste sich sonst bei Platon eine weitere Ausführung finden, dass nun thatsächlich aus der Wirkung dieser höchsten Idee auf sich selbst die übrigen Ideen als blosse Modificationen jener absoluten flössen, dass also diese als constante Einheit aller ihrer verschiedenartigen Nüancirungen zu Grunde läge. Darf man daher auch nicht die Bedeutung der Urbildlichkeit der Idee des Guten als Ursache für die Vollkommenheit der anderen Ideen leugnen (Stumpf p. 66), so lässt doch der eben berührte Mangel einer consequenten Durchbildung des Begriffes einer höchsten Ursache uns nicht zur vollen Uebereinstimmung mit jener Lehre gelangen. Vielmehr wird sich immer die alte Frage rastlos erneuen, wo denn der Rechtsgrund aufzufinden sei, wesshalb nur eine Idee y nicht ebenso z als x zu folgen befugt sei und diese Sehnsucht wird nicht befriedigt, sondern gesteigert durch die Versicherung, dass es nur nach einer unabänderlichen Nothwendigkeit sich so verhalte.

Glaubten wir in dieser Ignorirung des thatsächlichen Verlaufes aller Wirkungen einen Fehler sehen zu dürfen und genügte unserem Bedürfniss die Scheidung des Physischen und Geistigen nicht, so würde sich unmittelbar daran eine Ueberlegung knüpfen, ob denn über-

haupt eine derartige Trennung der sinnlichen und übersinnlichen Welt zulässig und geboten sei, oder ob jene nicht vielmehr in sich den völlig ausreichenden Erklärungsgrund enthielte, welchen wir bei dieser vermissten. Hierauf hat die Entwicklungsgeschichte der Philosophie sowohl, wie im Besonderen das Denken der meisten Menschen aller Zeiten ziemlich übereinstimmend geantwortet, dass die äussere Welt, so wie sie sich den sinnlichen Wahrnehmungen darbietet, niemals das Material liefere, mit welchem unser Denken erschöpfend den Zusammenhang der Dinge durchdringen könne. Denn immer, wo nicht Physik und Metaphysik geradezu identificirt werden sollen, würde in aufsteigender Beobachtung der Erscheinungen immer ein letzter Punkt übrig bleiben, dessen Existenz aus der nachfolgenden Reihe nicht zu erklären ist und der doch, da er als Princip des Weltlaufes dienen soll, nicht weggeleugnet werden kann. Ja nicht einmal die gewöhnlichen geistigen Vorgänge finden durch die blosse Beobachtung eine genügende Deutung. Wie das Zustandekommen irgend einer Wirkung für ein anderes Wesen den zwingenden Grund einer Veränderung enthalten könne, in welche es sonst nicht eingetreten wäre, lässt sich durch reine Empirie nicht herausstellen. Alle Zustände des Werdens, der Veränderung, des Selbstbewusstseins entziehen sich so durchaus dem Bereich des Experiments und anderer Erklärungsmittel, dass mit Recht Versuche der Weltbetrachtung, welche sich ganz und gar auf die Erfahrung beschränkten, sich nie eine tief gehende und dauernde Ueberzeugung in den Herzen der Menschen erworben haben. Vielmehr hat nach unserer Ansicht die alte Ueberzeugung Recht, dass zwar die Sinnlichkeit den Anfang und Leitfaden der Erkenntniss bilde, dass ihr

aber dennoch eine höhere Welt entspreche, aus deren wechselseitiger Thätigkeit der Weltlauf sich erhalte und immer auf's Neue wieder erzeuge, dass es mit einem Wort neben der Natur noch das Reich des Geistes gebe. Zunächst wollen wir mit diesem allgemeinen Geständniss, dessen genauere Präcisirung wir späterhin versuchen werden, durchaus nicht an sich schon den Werth des einen dieser beiden Glieder zu Ungunsten des anderen herabsetzen: Nur das hervorzuheben lag uns am Herzen, dass alle Erkenntniss mit den Reizen der Aussenwelt auf unser auffassendes Bewusstsein beginne. Aber Etwas mehr als ein Ereigniss und zwar vorgehend in unserem Bewusstsein ist keine Empfindung und eine Selbstständigkeit der Existenz kommt ihr ausserdem nicht zu. Gerade Kant war es welcher behauptete, die wirklichen Dinge sind uns in der Empfindung gegeben, sofern sie uns afficiren, also erkennen wir die Dinge nur in ihrer Relation zu unserem Geise und zwar durch ihre Wirkungen auf uns. Anderseits hatte er fortwährend den Gedanken festgehalten, dass Causalität nur von den Erscheinungen gelte, d. h. unser Geist sich bei jeder Verknüpfung und Ordnung eines Wahrnehmungsinhaltes jener Form selbstverständlich bediene, dass sie daher durchaus kein Prädikat der Dinge sei. Diese eben erkannten wir niemals so wie sie für sich sind, sondern immer nur in ihrer abgeleiteten Natur als Erscheinungen. Daher sei alles Philosophiren über die Erfahrung hinaus, d. h. über den Punkt hinaus, wo die Afficirung durch die Erscheinungen aufhöre, bloss dogmatisch und entbehre jeglicher Beweiskraft. Diese Consequenz ist ganz unhaltbar; denn abgesehen von dem eben erwähnten Widerspruch — an welchem die Philosophie nach Kant unmittelbar anknüpfte — muss es doch jederzeit Etwas

geben, was den Erscheinungen in den Dingen an sich correspondirt. Stehen diese in gar keinem denkbaren Zusammenhange, so hat es überall keinen Sinn, die Dinge noch wie ferne, niemals fassbare Nebelbilder der Erscheinungen gegenüberzuhalten und es würde dies eine leere, aber traurige Verspottung aller menschlichen Bemühungen sein, welche sich das Wesen der Dinge auszudeuten anstrengten. Eine solche absolute Trennungs weist auf die Auffassung zurück, welche wir bei Platon in der Contrastirung der Ideen und der gewöhnlichen Wirklichkeit bereits fanden; zwar in so fern ganz verschieden, dass gerade dieser die Erforschung der übersinnlichen Welt zum Hauptgegenstand der theoretischen Philosophie erhob, aber darin übereinstimmend, dass in beiden Systemen die Erscheinung völlig unvermittelt neben den Dingen steht. Auch der Consequenz der eben zuletzt berührten Ansicht vermögen wir nicht beizutreten, nach welcher aus der Vorstellung des Einzelnen heraus die ganz äussere Welt nachschaffend sich erzeugte und so der Anblick einer gesetzlich geordneten Vielheit von Verhältnissen, Zuständen und s. f. entstände. Eine derartige ganz schwankende Subjectivität würde jeglichen auch noch so bescheidenen Anspruch auf Sicherheit der Erkenntniss aufheben und den Menschen von aller greifbaren Verbindung mit der Aussenwelt lediglich auf seine willkührlich schaltende Phantasie beschränken. Verständlicher ist uns die andere Behauptung, dass zwar zu den Dingen selbst keine Brücke hinüberführe, dass aber ein Allen gemeinsamer und in der menschlichen Natur als solcher begründeter Zug durch die Verknüpfungen unseres Denkens die ganze Mannigfaltigkeit des Wirklichen hervorbringe; hier ist doch wenigstens dies zugestanden, dass gewissen allgemeinen logischen

Regeln zufolge in ziemlich übereinstimmender Weise die Welt der Erscheinungen für unser Bewusstsein zu Stande kommt. Aber Nichts ist doch einfacher als einen Schritt weiter zu gehen von diesem festen Punkte aus; ist in der That die Art des Verfahrens wie wir Mannigfaltiges zur Einheit verbinden, eine wesentlich gleichartige in allen menschlichen Geistern, so steht Nichts der weiteren Consequenz entgegen, dass diese allgemeine Gesetzmässigkeit auch auf ein wirkliches Verhalten der Dinge zurückdeute, durch deren wechselnde Eindrücke auf uns vielmehr erst das Denken zu seiner combinirenden und zergliedernden Thätigkeit aufgefordert werde, dass also die Welt nicht ein blosses innerliches Bild für den einzelnen Betrachter sei, sondern dass dieser inneren Welt eine äussere entspreche mit vollen und wirklichen Zuständen. Daher müssen wir mit aller Hartnäckigkeit daran festhalten, dass den Erscheinungen Dinge correspondiren, deren Abbilder jene sind und dass, soll überhaupt eine Welterklärung gelingen, nicht die Erscheinungen allein das vollständige Material zum Verständniss der Welt liefern können, sondern über sie hinaus wir dann erst die Natur des Seins zu bestimmen vermögen, wenn wir zunächst in der Art einer Erwartung gewisse Leistungen von dem verlangen, was wir mit dem Namen eines Dinges belegen wollen.

Noch ein anderer Gedanke, welcher im Vorübergehen in unserer Darstellung mitunter berührt, dennoch für die letzte Ueberlegung einen entscheidenden Werth besitzt, drängt sich hier auf. Wir überzeugten uns, dass die Fassung der Materie gegenüber den Ideen eine unhaltbare sei; aber es ist noch ein Grund, welchen wir anderen hinzufügen möchten. Wo irgend ein Verhältniss des Höheren zum Niederen stattfindet,

da müssen auch nothwendig alle Bedingungen vorhanden sein, welche jene Abhängigkeiten begründen; unmöglich kann uns eine Betrachtung zufrieden stellen, welche aus einem nur supponirten Charakter eines Dinges ein anderes als selbstverständliche Folge ableitet. Ohne alle Frage vielmehr bedarf es für die Leistungen, welche wir für den Begriff eines Dinges fordern, eines schliesslichen factischen Nachweises, dass es realiter das auch gebe, was wir vorher nur als eine Hoffnung oder Erwartung aufstellten. Nun fehlt dieser gerade bei der platonischen Ideenlehre; die Ideen haben als solche eo ipso das ganz unbestreitbare Recht die Erscheinungen, d. h. die Einzel-Dinge zu beherrschen, und das *μεταλαμβάνειν* derselben tritt ein für bestimmte Gesetze, an welche sonst die Natur Ursache und Wirkung knüpft. Denn eben dies verlangen wir doch gerade, dass für alle Vorgänge der Veränderung, des Wirkens überhaupt eine bestimmte Summe von realen Bedingungen vorhanden sei, aus deren Zusammenkommen als schliessliche Summe irgend eine Folge sich ergiebt. Eine bloss imaginäre Kraft, welche der Idee innewohne und vermöge deren sie, erhaben über den allgemeinen Verband in der Natur, beliebig Effekte hervorzurufen im Stande sei, genügt nicht zur Entfernung dieses Widerspruches; hat die Idee thatsächlich eine solche Zauberkraft in sich, mit welcher sie das Widerstrebende zum Gehorsam zwingen und sich ganz von den Gesetzen des Naturhaushaltes emancipiren könnte, so ist eben dieses, wie sie dazu im Stande sei den sonstigen Hergang alles Wirklichen zu verlassen, nicht erklärt, sondern nur die Versicherung uns gegeben, dass es so sei. Aber darin besteht gerade die Bedeutung des Mechanismus, wie ihn die moderne Naturwissenschaft zu Ehren gebracht hat,

und zwar nicht, wiewohl eingewendet wird, hat sie dadurch den ganzen Weltlauf in eine vernunftlose Machinerie verwandelt, in welcher alle menschlichen Regungen und Gefühle keinen Platz mehr fänden. Nur das hat sie zunächst unwiderleglich erwiesen, das die Welt nicht nach allgemeinen schematischen Formulirungen unseres Denkens und nach Hypothesen unserer Phantasie zusammengesetzt sei und sich erhalte, sondern dass ganz genaue Gesetze überall gleichmässige Gültigkeit in ihr behaupten und nur in diesem Sinne von einer Ordnung, von einem Kosmos die Rede sein könne. Nur einseitige Verblendung vermag hierin ein absolutes Verdammungsurtheil für jedes freiheitliche, geistige Leben sehen. Denn so allgemein die Herrschaft des Mechanismus ist, so gering ist seine Bedeutung, welche wir ihm als Werthbestimmung beilegen. Bei jeder Handlung, bei jedem Erfolg wird nicht das genaue Zusammenpassen der einzelnen, ganz unumgänglich erforderlichen Bedingungen unsere Aufmerksamkeit und sittliches Interesse so fesseln, als das innere Motiv, aus welchem alle jene äusseren Erscheinungen entsprungen sind. Und dasselbe wenden wir füglich auch auf die höhere Reihe jener Erklärungsformen an; so unumstösslich das Walten des Mechanismus in dem grossen Haushalt der Natur und des Geistes ist, so wenig schätzt ihn unser ethisches Bewusstsein. Nicht jene eiserne Nothwendigkeit, mit der an eine bestimmte Summe von Bedingungen eine bestimmte Folge gebunden ist, nicht dieser bewusstlos wirkende, äussere Zwang gilt uns für das wirklich Achtungswerthe in der Welt: Aber eben so wenig vermögen wir in unseren allgemein Denkbildern, in den Ideen das wahrhaft Werthvolle zu erkennen, um desswillen der ganze Weltlauf sich vollzöge. Viel-

mehr als das thatsächliche Gut betrachten wir die lebendige, bewusste Persönlichkeit des Einzelnen und um ihrer unendlichen Tiefe willen entfaltet sich überhaupt die ganze unübersehbare Reife des Geschehens und Werdens. Denn alle unsere Werthurtheile sind völlig sinnlos, sobald wir nicht ein Bewusstsein im Auge haben, von dem sie ausgesagt werden sollen und nur durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch, welcher zur leichteren Ausdrucksweise die Abstracte einführt, schleichen sich diese Irrthümer auch in die Praxis der Weltbetrachtung ein. Idee und Materie, Einfachheit und Zusammensetzung, Unveränderlichkeit und Veränderung und s. f. sind Alles wohl anwendbare Ausdrücke von gewissen Vorstellungsinhalten, welche aber durchaus jede Bedeutung verlieren, sobald sie selbstständig neben die Subjecte gestellt werden, welchen sie entlehnt sind. Eine Einfachheit oder eine Unveränderlichkeit kann es an sich schlechthin nicht geben und es ist widersinnig diese Aussagen unseres Denkens ohne Beziehung auf ein Wesen zu gebrauchen, dessen Natur und Thätigkeit damit bezeichnet werden soll. Für sich, d. h. als fassbare, Wirkens und Leidens fähige Subjecte kommen sie in der Welt nicht vor und sie erlangen diese Bedeutung auch nicht durch eine Ueberschätzung, welche abstracte Untersuchungen ihnen zukommen lassen. Auch die Materie, wie sie Platon auffasste, ist nicht ein völliger Gegensatz gegen die vollkommene Natur der Ideen, sie ist nicht ein Gebiet nur erfüllt von Unzulänglichkeiten, Widersprüchen und Hemmungen eines gesetzlichen Strebens; auch sie ist nicht denkbar als ein innerlich ungeordnetes Conglomerat von allerlei Eigenschaften, Fähigkeiten und Kräften, welche auf kein einheitliches Subject zurückdeuteten, an dem sie erst in die Erscheinung träten,

d. h. als dessen Prädicate sie zu gelten hätten. Vielmehr erfordert die strenge Durchbildung des Gedankens von der Möglichkeit der Wechselwirkung, dass sie aus einer unzähligen Vielheit von irgendwie qualificirten Wesen bestehe, welche in dem gegenseitigen Austausch ihrer an bestimmte Gesetze des Naturlaufes gebundenen Beziehungen die ganze Mannigfaltigkeit und Fülle von Verhältnissen und Erscheinungen erzeugen, welche unsere gewöhnliche Beobachtung meist sich als todt und unlebendig vorstellt. Denn eben soll eine Welterklärung im vollen Sinne zu Stande kommen, so genügt doch nicht der einfache Hinweis auf Ordnungen der Natur, wie sie durch mechanische Bedingungen entstanden sein könnten; jene andere, viel dringendere Frage ist damit noch gar nicht berührt, wie denn ein solch' äusserer Zwang zu der inneren Veranlassung werden könne, um dessentwillen die einzelnen Körper bald sie bald andere Constellationen zu einander einnehmen, bald sich einander abstossen, bald anziehen. Der Mechanismus erläutert lediglich den Schein einer gesetzmässig zusammenhängenden Aufeinanderfolge von Erscheinungen, verdeutlicht aber noch gar nicht die entscheidenden Motive, welche bei jeder Bewegung aus der Ruhe heraus, bei jeder Richtung nach einer bestimmten Seite hin, bei jeder anziehenden Verwandtschaft oder abstossenden Feindschaft, bei allen diesen Verhältnissen wirksam sind, welche wir immer mehr als gegeben und daseiend zu betrachten pflegen, als wirklich zu erklären geneigt sind. Dieses leistet uns allein die Annahme von der Thätigkeit selbstständiger Subjecte, welche zwar gebunden an die allgemeinen und von keiner Willkühr durchbrochenen Gesetze der Natur, aber nicht gleich todten und aller Bewegung entbehrenden Massen aufgeschich-

tet sind, sondern gerade durch die wechselnden Stellungen und Verhältnisse zu einander jener Charakter des Organischen, des Realen besitzen, welchen wir mit Recht dem Reich der Sachen absprechen. Dieser Gedanke aber, dass die Natur und der Geist nicht zwei so ganz verschiedene Gebiete seien ohne Berührungs- und Vergleichungs-Produkte, dass sie vielmehr wenn nicht völlig gleichwerthig, so doch in den Grundzügen ihres Wesens und ihrer Bestandtheile gleichartig, dieser Gedanke, welcher sich in der Gegenwart immer mehr Anhänger erwirbt, war dem Alterthum und speciell der platonischen Philosophie fremd. Ja bahnbrechend für die Entwicklung dieser Construction der Materie ist erst Schelling gewesen, welcher obwohl in seinen Detail-Untersuchungen längst von der heutigen Naturwissenschaft überwunden, dennoch in der allgemeinen philosophischen Ausbildung jener Ueberzeugung Ergebnissen unserer Tage vorgearbeitet hat. So können wir zwar nicht bei Platon das verlangen oder auch nur erwarten, was erst die jüngste Vergangenheit entdeckt hat, aber eben so wenig dürfen wir getrieben von dem Wunsche empfindliche Mängel eines so bedeutenden Systems zu verdecken, dies offene Geständniss irgendwie zurückzuhalten. Und gerade dass dies nicht eine leere Illusion ist, die einer sorgfältigeren Beobachtung hätte weichen müssen, dass vielmehr die Geringschätzung der Natur und ihrer Gesetze gegenüber einem rein geistigen Leben den Ausgangspunkt für die theoretische Philosophie Platon's bildete, dies hoffe ich nicht durch selbsterfundene Deuteleien, sondern durch Ueberlegungen bewiesen zu haben, welche unmittelbar aus der Betrachtung der Denkweise unseres Philosophen sich ergaben.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
881P5.YACH C001
UBER PLATON'S METAPHYSIK GOTTINGEN
3 0112 023816900